

Таркан И.И.

### **Концепция “диалога цивилизаций” как фактор устойчивого развития: политико-идеологические и философские основания**

В современной философской литературе проблема взаимодействия культур рассматривается как одна из глобальных проблем современности. Существенным последствием глобализации стало преодоление всевозможных границ между национальными культурами. Это привело к тому, что взаимодействие культур стало неотъемлемой характеристикой всех видов духовной и материальной деятельности человека. Например, руководитель фирмы, для эффективной организации производства или торговли, должен принимать во внимание культурные различия рядовых работников, которые могут иметь нетождественные мировоззренческие убеждения, следовать различным этическим принципам и стремиться к противоположным идеалам. Претерпевает радикальные изменения структура гражданского общества. В классическом гражданском обществе, понятия гражданственности и национальности полностью совпадали: гражданин Англии был англичанином, гражданин Франции – французом, а гражданин Германии – немцем. Соответственно, гражданские права и обязанности субъектов общества были тождественны их культурным ценностям. Одним из самых главных противоречий современного гражданского общества является то, что граждане могут ориентироваться на противоположные ценности, поскольку представляют разные нации. Отсюда вытекает фундаментальное противоречие в правовой системе современного гражданского общества. Оно заключается в том, что система гражданских прав является духовным наследием культуры доминирующей нации, но они далеко не всегда совпадают с ценностями других наций, которые являются равноправными гражданами. В таких сферах духовной деятельности, как искусство, наука и образование процесс взаимообмена и взаимопроникновения культур осуществляется наиболее интенсивно. Таким образом, взаимодействие культур является существенным фактором современного глобального общества, который в будущем может стать предпосылкой для формирования единой, глобальной культуры.

Однако процесс глобализации культуры является противоречивым. С одной стороны, можно наблюдать тенденцию к преодолению всевозможных границ и поиску общих оснований между культурами. С другой стороны, взаимодействие культур предполагает партикуляризацию культур – стремление к проведению более резких национальных и цивилизационных границ между различными этническими и религиозными группами. В качестве примеров можно привести выступления родителей-мусульман во Франции и Сингапуре против законности и моральной обоснованности введенных в государственных школах запретов на ношение хиджабов вопреки мнению учениц-мусульманок и их родителей. В Британии

защитники прав животных выступают против предоставленного религиозным меньшинствам разрешения нарушать нормы гуманного забоя скота. В таких ситуациях власти с трудом пытаются найти компромисс между уважением к правам меньшинств и соблюдением ценностей, характерных для общества в целом. В крайней форме тенденция к партикуляризации выражается в столкновении культур. Многочисленные проявления культурной нетерпимости и насилия, в основе которых лежат противоположенные жизненные ориентиры, в различных сферах социальных отношений, становятся закономерным явлением в жизнедеятельности современного человека. Проблема нетерпимости к иной культурной традиции является настолько острой, что на уровне мировой политики она может привести к столкновению цивилизаций.

Таким образом, культурное разнообразие современного глобального общества создаёт двойной эффект – взаимопроникновение и столкновение культур. Первая тенденция ведёт к формированию единой системы ценностей, вторая тенденция – к изоляции и столкновению культур, как реакции на глобализацию. Для решения проблемы взаимодействия культур следует принимать обе тенденции. С одной стороны культуры не могут существовать изолированно друг от друга. В условиях глобальных экономических, политических процессов, бурного развития информационных технологий и средств коммуникации границы между культурами больше не могут быть такими жёсткими как раньше. Процесс формирования глобальной культуры является объективным фактом. С другой стороны, стирание границ между культурами не должно приводить к исчезновению самих культур. Глобализация имеет смысл только в том случае, если будет сохранено культурное многообразие, которое представляет необходимое условие обнаружения альтернативных вариантов развития общества. Поэтому сохранение межкультурного разнообразия и, вместе с тем, выявление общих социокультурных оснований мирового сообщества становится глобальной проблемой XXI в. Помимо глобализации, ещё одним фактором, способным направить межкультурное взаимодействие в русло столкновения цивилизаций, являются изменения в современной системе межгосударственных отношений. Если до Нового времени основными субъектами международных отношений выступали империи, а после Вестфальской системы – национальные государства, то, согласно предсказанию Сэмюэля Хантингтона, в современную эпоху таковыми могут стать цивилизации.

Получив освобождение от колониальной зависимости, во второй половине XX в., страны Юга оказались в ситуации выбора между двумя идеологическими, политическими и социально-экономическими мирами – так называемой «свободной демократией» и «реальным социализмом». С одной стороны, для эффективного противостояния экономическим и политическим вызовам биполярного мира эти страны не могли не принять одну из стратегий техногенного развития, – либо стратегии либерализма, либо социализма, с другой стороны, интегрирование достижений

техногенных обществ ставило вопрос об их совместимости с аутентичной культурной традицией этих стран. Дилемма между стремлением к сохранению собственной культурной и политической суверенности и необходимостью внедрения элементов техногенной цивилизации, была решена через принятие научно-технологических достижений Запада без внедрения тех ценностей и идеалов, которые привели к ним – модернизации без вестернизации. Это привело к обоснованию некоего третьего, базирующегося на собственной культурной традиции, пути развития, следствием чего стало образование так называемого блока «неприсоединившихся» или стран Третьего мира.

Распад социалистической системы и усилившаяся апологетика ценностей либеральной демократии послужили предпосылкой для интеграции национальных государств в крупные надгосударственные блоки, основой для которых служила общая культурная идентичность. Исходя из этого явления, Сэмюэль Хантингтон в 90-е гг. сформулировал концепцию столкновения цивилизаций, которая должна была дать концептуальное обоснование новым процессам международной политики. Основными тезисами работы Хантингтона «Столкновение цивилизаций» являются следующие. Во-первых, как было указано выше, американский философ отметил произошедшую смену субъектов в международных отношениях – место классов заняли этносы и цивилизации [с. 15]. Во-вторых, исторические отношения между различными культурами и цивилизациями характеризовались состоянием конфликта и перманентной борьбы. Поскольку в настоящее время мировые цивилизации продолжают руководствоваться эгоцентрическими интересами, главная проблема современности заключается в том, чтобы найти средства и механизмы, которые бы позволили решить проблему межцивилизационной конфронтации, грозящей перерасти в новый глобальный конфликт. Хотя Хантингтон не делает прямых указаний на необходимость распространения западной социально-экономической системы и культуры для прекращения борьбы между цивилизациями, тем не менее, идея гегемонии Запада проходит лейтмотивом через всю его работу [с. 65-66]. В-третьих, Хантингтон отмечает, что основным источником международной нестабильности в XXI в. станет конфуцианско-исламский блок. В противоположность США и странам Европы, которые борются за сокращение ядерного, химического, биологического оружия и военных технологий, страны исламской и конфуцианской цивилизации усиленно наращивают свой военный потенциал [с. 418-419].

Концепция Хантингтона приобрела широкое распространение не только в философских и научных кругах, но и в современном политическом дискурсе, в особенности среди американских неоконсерваторов, придерживающихся напористой, агрессивной политики в борьбе против «мирового терроризма». Важным событием в творческой деятельности Хантингтона стало сотрудничество с Лоуренсом Харрисоном, специалистом по проблемам Латинской Америки. В результате совместной деятельности

этих философов в 90-х гг. стало образование Академии международных и региональных исследований в Гарварде и проведение форума «Культурные ценности и прогресс человечества», целью которого было определить значение культуры и межкультурных связей в современных глобальных процессах. Большая часть учёных, принявшая участие в этой конференции, признала культурные ценности в качестве важнейшего фактора социальных изменений. Поскольку в качестве критерия «высших» и «низших» ценностей рассматривались универсалии западной культуры, примеры социальных, экономических и политических проблем в развивающихся странах подталкивал к выводу, что их ценности, идеалы и нормы в той или иной степени неадекватны требованиям прогрессивного развития. Поэтому культурные универсалии этих обществ должны быть пересмотрены и преобразованы в соответствии с критериями либерализма и демократии [13, с. 23]. Данная идея являлась основополагающей большинства докладов. Так, Харрисон, на примере Латинской Америки, доказывал связь между некоторыми культурными универсалиями и провалами экономической и политической модернизации этого региона [13, с. 17]. Таким образом, идеи Хантингтона и его последователей, основанных на концепции прогресса, можно считать видоизменённой теорией развития, которая господствовала в западном обществоведении на протяжении второй половины XX века и давала научное оправдание экономическому и политическому лидерству Запада в отношении незападных стран.

Концепция столкновения цивилизаций вызвала интерес не только у сторонников теории развития, но также и критически настроенных философов. Одним из принципиальных оппонентов Хантингтона является австрийский философ, Ханс Кехлер. В своих статьях, Кехлер подчёркивает империалистический и колониальный подтекст работы Хантингтона. Так, Кехлер отмечает, что сущностью любой империалистической идеологии является создание и введение образа «чужого». Данный образ, как правило, ассоциируется с чем-то неправильным, иррациональным, хаотичным или даже агрессивным. «Чужой» представляет угрозу миру истинных ценностей, гармонии и порядка, что оправдывает применение превентивных мер против него, в том числе и использование военной силы. На этой дихотомии, в которой противопоставляются мир порядка и мир хаоса, базируются все империалистические идеологии, поскольку наличие некоего «врага» даёт возможность обосновать необходимость экспансионистской политики. В соответствии с критическим анализом Кехлера, концепция Хантингтона является развёрнутым вариантом общей империалистической установки, поддерживающей созданный образ врага, угрожающего цивилизованному миру.

Кехлер отмечает, что после распада Советского Союза идеологи неокOLONиализма стремятся перенести образ врага на страны исламской и конфуцианской цивилизации. По этому поводу австрийский философ пишет, что «тезис Самуэля Хантингтона о «столкновении цивилизаций», выступает в качестве легитимации...исторических стереотипов», имея в виду

ориенталистские стереотипы иррациональности, фанатичности и агрессивности ислама [14]. В этом контексте, хантингтоновский тезис отвечает империалистическим интересам индустриально развитых стран. Реализация этих интересов осуществляется за счёт расширения сфер экономического и геополитического влияния наиболее могущественных государств. Однако данное расширение невозможно без идеологического обоснования его предпосылок, чему способствует концепция Хантингтона об угрозе миропорядку со стороны некоторых цивилизаций. Данная концепция, выступая идеологической оболочкой неокOLONиализма, оправдывает два момента: во-первых, необходимость использования вооружённых методов для предотвращения внешней угрозы, во-вторых – распространение ценностей либеральной демократии и рыночной экономики, как фундаментальных основ любого социального порядка.

Однако обоснование антагонизма между культурами, как идеи оправдывающей военно-политическое и экономическое вмешательство, приводит к обострению реального междоцивилизационного противостояния и грозит возникновением его новых очагов. Опасность столкновения цивилизаций характеризуется тем, что борющиеся стороны зачастую руководствуются иррациональными мотивами, основанными на радикальном противопоставлении двух образов миропонимания. Логика культурного антагонизма сводит к минимуму возможность восприятия «другого», как равноправного партнёра, интересы и убеждения которого имеют не меньшее значение, чем мои собственные. Мировоззрение и практика «другого» представляются как нечто, что лишёно рационального смысла, целеполагания. Этим обусловлена особая жестокость и бескомпромиссность межкультурных, в особенности, межрелигиозных войн, зачастую сопровождающаяся полным истреблением представителей противоположной религии или этноса. Включая идею «столкновения цивилизаций» в современный политический дискурс, лидеры развитых стран грозят значительно углубить и расширить культурные предпосылки международных конфликтов.

Так, различие в культурах выступает основным поводом для многочисленных уличных и бытовых стычек между представителями различных религий, происходящих сегодня в странах Европы. В Великобритании, в связи с миграцией рабочих из Польши и Литвы, начиная с мая 2004 г., идут конфликты между «британскими азиатами» (индийцами и пакистанцами) и восточноевропейцами. В Германии и во Франции местное население регулярно подвергается притеснениям со стороны мигрантов из стран Ближнего Востока, примером чему могут служить случаи избиений во Франкфурте и Мюнхене в декабре 2007 г. – январе 2008 г. и многие другие примеры межкультурного насилия. В ответ на это среди европейцев приобретают поддержку неоконсервативные настроения, регенерируют фашистские взгляды. Так, в ведущих французских газетах, во время Ливанской войны летом 2006 г., благодаря усилиям таких медиа-интеллектуалов как Бернар-Анри Леви и Иван Рафуль широко

использовались понятия «нового тоталитаризма», «фашиисламизма», «третьего фашизма» и др., преследующие цель отождествить ислам с новой формой тоталитаризма, которая пришла на смену фашистскому и коммунистическому тоталитаризму. Обострению конфликта между западной и исламской цивилизацией также способствовал карикатурный скандал 2005-2006 гг., после издания датской газетой Jullands Posten карикатур на пророка Мохаммеда. В результате этого скандала погибло более 50 человек, многие исламские государства разорвали дипломатические отношения с Данией и Норвегией, бойкотировали импорт товаров из этих стран. Примеры конфликтов между представителями различных религий и этносов конечно же не исчерпываются вышеперечисленными фактами. Подобные примеры являются характерными для всех регионов современного мира. Культурные различия используются в качестве поводов для выяснения отношений на межличностном и межгрупповом уровне, для взаимных стратегических притязаний между государствами и надгосударственными союзами.

В качестве альтернативного проекта концепции Хантингтона, Кехлер развивает идею диалога культур. Главной причиной межкультурных конфликтов является несовпадение в представлениях о мироустройстве, что может приводить к совершенно разным действиям двух и более сторон в решении общих вопросов, т.е. несоответствию между нашими ожиданиями в отношении Другого и результатами его практики. Поскольку непонимание между культурами является коренной причиной их антагонизма, это делает необходимым использование методологии, которая бы позволяла преодолевать отчуждение между ценностными мирами разных культур. С этой целью Кехлер даёт обоснование концепции диалога культур, обращаясь к герменевтической философии Х.-Г. Гадамера.

Концепция Гадамера исходит из постулата, что существует две возможности восприятия бытия. Первая возможность предполагает наличие некоей универсальной модели, которая централизует и упорядочивает все существующее явления, вторая возможность – это отношение к миру как множеству миров. В рамках проблемы взаимодействия культур, первая установка ведёт к экстраполяции ценностей и идеалов какой-то одной культуры на остальные, политическим эквивалентом которой является империализм, вторая возможность подразумевает восприятие собственной культуры как одного из вариантов бытия, наряду с которым существует множество принципиально иных возможностей самостановления и саморазвития. Поскольку современная этика взаимодействия цивилизаций требует перехода от парадигмы превосходства и гегемонии, к парадигме равноправия и взаимоуважения, то идея многообразия культурных миров должна быть принята в качестве исходной установки этой этики.

Однако терпимость к другим цивилизациям ещё не приводит к реальному сосуществованию с ними. Идея сосуществования предполагает признание некоего недостатка, ограниченности собственного существования. Иными словами, Другой приобретает значимость только в том случае, если становление моего собственного бытия невозможно без дополнения его

инобытием. Таким образом, исходным онтологическим основанием герменевтической философии является тезис о многообразии возможностей бытия. Этот тезис, в свою очередь, вытекает из идеи ограниченности собственного существования и необходимости его полной реализации через Другого.

Следующий момент, который следует отметить, связан с самим процессом взаимодействия с Другим. Признание Другого как партнёра для достижения более высокого уровня осознания, допущение того, что собственное существование всецело зависит от Других, выдвигает вопрос о сущности межсубъектного или межкультурного взаимодействия. Герменевтику Гадамера отличает то, что диалог с другим не является статичным, но подразумевает диалектическую связь между собственным пониманием и пониманием Другого. Чем лучше понята личная традиция, тем более полное представление складывается о другой культуре, в то время как познание другой культуры означает обогащения самопонимания. Диалог с культурами подразумевает не просто понимание других культур, посредством как бы вживания в их бытие, что может приводить к потере собственной ценностной позиции, но должен вести к взаимной актуализации культур друг для друга. В процессе такого диалога, система ценностей одной культуры, воспринимается не только как предпосылка для различия культур, но и для их взаимопроникновения. Чтобы подчеркнуть диалектическую специфику диалога культур, Кехлер, наряду с понятием «межкультурный диалог», вводит ещё два понятия – «транскультурного» и «кросскультурного диалога». В первом понятии отражается выход культуры за рамки собственной системы, который осуществляется через другую культуру, в результате чего достигается принципиально новая позиция по отношению к бытию. В свою очередь, второе понятие указывает на то, что диалог реализуется только через другую культуру, выражает взаимную зависимость ценностных систем коммуницирующих культур [15]. Таким образом, субстанциальной основой идеи культурного многообразия является ограниченность собственной системы ценностей, что требует расширения этой системы через миропонимание в другой культурной традиции.

Далее Кехлер определяет те ценности, которые должны лечь в основу будущей системы международного права культур и цивилизаций. Так, из положения о многообразии культур, философ выводит необходимость отказа от идеологии господства или миссионерства и принятие ценностей терпимости и культурной свободы, как основополагающих предпосылок равноправия и развития культур. Исходя из идеи саморазвития, как диалектического и диалогического процесса, Кехлер пишет о переоценке тезиса о «чуждости» или «другости» иной культуры или цивилизации. Хотя другая культура является принципиально отличной от собственной, это не должно предполагать антагонизма культур, их отчуждения друг от друга. «Чуждость» иных культур – это уникальная возможность для более ясного и глубокого критического осознания собственной системы ценностей. Отсюда вытекает ценность культурного единства. Таким образом, в соответствии с

концепцией Кехлера, в основу будущих межкультурных отношений должны лечь следующие ценности – многообразие и единство цивилизаций. Первая включает в себя отказ от установки на гегемонию и принятия идеи свободы культур, вторая ценность означает возможность обнаружения универсальных основ глобального сосуществования культур, несмотря на их отличие друг от друга.

Исходя из вышеприведённых требований, Кехлер обращает внимание на объективные факторы, способствующие и препятствующие возможности транскультурного диалога. Во-первых – это реформа мировой системы образования, которая должна быть направлена на то, чтобы сделать понятными ценности и мировоззрение других цивилизаций, исключая любые формы культурной «исключительности» и «этноцентризма». Одной из главных задач, для реализации этой цели, является очищение школьных учебников от ложных стереотипов о других культурах. Во-вторых, следует признать, что евроцентристские установки являются «главной подпиткой для культурного шовинизма и, совместно с экономическими интересами, – коренной причиной империалистической агрессии на протяжении столетий вплоть до современной эпохи «Нового мирового порядка»» [15]. В-третьих, требуется объективная, нейтральная, лишённая стереотипного содержания, презентация ценностей других культур средствами СМИ. В-четвёртых, для превращения взаимодействия цивилизаций, на современном этапе их развития, в транскультурный диалог необходимо изменить глобальные экономические процессы, которые полностью определяются индустриальными странами Запада [15]. Экономическое воздействие на страны, принадлежащие к незападной цивилизации, ведёт к нарушению межкультурного диалога. Фактор экономики позволяет ограничивать диалогическое поле лишь узким кругом определённых стран, которые могут отстаивать и распространять лишь те ценности, которые соответствуют их политическим интересам. Отсюда следует требование создания условий глобального экономического баланса, как основы глобальной демократии и подлинного межкультурного диалога.

В начале XXI в. тема диалога культур приобретает также политико-идеологическое значение. Идея «столкновения цивилизаций» представляет незападный мир, в особенности мир исламской цивилизации, как очаг хаоса и иррациональности. Влияние данной идеи на международные отношения, требовало от политических лидеров Третьего мира выдвижения некоей альтернативной идеи, в которой бы культура и образ жизни незападных цивилизаций утверждались как непротиворечащие мирному сосуществованию или даже необходимые для этого сосуществования. Такой идеей стал тезис о «диалоге между цивилизациями», сформулированный бывшим президентом Исламской Республики Иран (ИРИ), Мохаммедом Хатами, в 1998 г. Данная идея получила широкое распространение в мусульманском мире. Главными центрами, которые способствуют проведению философских, научных и политических дискуссий по вопросам диалога культур и цивилизаций являются Организация Исламской



конференции и Международный центр по диалогу между цивилизациями, созданный при президенте ИРИ в 1998 г. Также в мае 1999 г. прошёл крупнейший Исламский симпозиум по диалогу между цивилизациями, результатом которого стало принятие Тегеранской декларации. Не останавливаясь на тех частных вопросах, которые затрагиваются данными институтами, следует отметить общий политический подтекст и влияние идеи диалога между цивилизациями. Введение её в глобальный политический дискурс позволило исламским государствам и другим развивающимся странам, идеологически отстаивать право на сохранение своего культурного суверенитета, так как разнообразие культур представляется в данной идее как необходимое, если не главное, условие дальнейшего развития мирового сообщества. Следует также отметить, что Европейский Союз также поддержал концепцию «диалога цивилизаций» в качестве модели международных отношений будущего. На уровне ООН концепция диалога цивилизаций была включена в программу «устойчивого развития». В 2001 г. ООН объявила о существовании двух парадигм международных отношений, – диалога цивилизаций и столкновения цивилизаций, – которые являются отражением двух глобальных политических культур. С одной стороны есть страны, которые рассматривают культурное разнообразие как источник перманентных конфронтаций и войн, с другой стороны – страны, в которых множество существующих культур и цивилизаций представляется в качестве необходимого условия и главного фактора преодоления кризиса техногенной цивилизации. В этом контексте идея «столкновения цивилизаций» воспринимается как отражение низших идеалов, для которых характерна нетерпимость в отношении других культур, стремление к подавлению права на культурную свободу в любой форме. Однако события 11 сентября 2001 г. предоставили американским неоконсерваторам полное легитимное право проводить международную политику в соответствии с логикой столкновения цивилизаций.

Проблемы диалога цивилизаций и столкновения цивилизаций также становятся центральным объектом исследования в теории мир-системного анализа. Так, Самир Амин пишет, что либеральная демократия, как модель глобального развития общества, делает экономическое воспроизводство крайне неустойчивым, поскольку «никогда не стремится к достижению какого-либо рода общего равновесия, а переходит из одного состояния неуравновешенности к другому самым непредсказуемым образом». «Капитализм синонимичен постоянной нестабильности», – заключает Амин [2, с. 19]. Глобализация ценностей либеральной демократии, о чём свидетельствует модернизация экономики и стремительный рост развивающихся стран, может рассматриваться в качестве фактора угрозы мировому порядку. Таким образом, данная угроза исходит не только от ограниченной группы стран, стремящихся установить колониальную гегемонию над всем миром, но также от самой логики социально-экономического и политического развития глобальных процессов, предлагаемой этими странами, основанная на принципах постоянной борьбы

за накопление капитала. Причём второй фактор является более опасным в силу его имплицативного характера. Если колониализм является явной и однозначной угрозой, то логика капитализма, с одной стороны может служить предпосылкой для стремительного экономического роста, с другой стороны приводить к бескомпромиссной борьбе монополий за прибыль. В конечном счёте, капитализм предполагает монополизацию мировых рынков и установление соответствующей колониальной системы. Принятие ценностей либерализма развивающимися странами, по большому счёту, делает неважным вопрос о субъекте мировой гегемонии и колониализма, т.к. в перспективе на роль этого субъекта может претендовать любое государство или цивилизация, принявшие правила капиталистической экономики.

Основоположник мир-системного подхода, Иммануил Валлерстайн, выявляя наиболее важные факторы, угрожающие современной мир-экономике, такие как разрушение сельского уклада жизни, масштабный рост социальных и экологических издержек и др., приходит к выводу, что капиталистический способ производства подходит к своему концу, как некогда прекратило своё существование рабовладельчество или феодализм: «Можно утверждать, что мы опять стали свидетелями гибели исторической системы, аналогичной краху европейского феодализма пять или шесть столетий назад. Что будет дальше? Точного ответа на этот вопрос мы не можем знать. Мы находимся в ситуации системной бифуркации, а это значит, что весьма незначительные разрозненные действия различных групп могут радикально изменить направление векторов и институциональные формы» [7, с. 181].

В контексте капитализма, как главного источника не только социально-экономической нестабильности, но и других глобальных проблем, Самир Амин поднимает вопрос о глобальном критическом переосмыслении ценностей либеральной демократии. Это переосмысление подразумевает формирование неких универсальных ценностей международных отношений, которые бы исключали какую-либо возможность культурного неравенства: «западноцентристская и ограниченная интерпретация этих ценностей узаконивает неравное развитие – результат прошлой и нынешней глобальной капиталистической экспансии» [2, с. 163]. Данные универсальные ценности могут быть выработаны только в результате повсеместного диалога культур – участия каждой существующей культуры в формировании глобальной политической и экономической этики.

Таким образом, дальнейшее развитие мирового сообщества не представляется возможным без решения проблемы диалога цивилизаций. В XX в. феномен межкультурного диалога приобрёл первостепенное значение в связи с противоречиями в международных отношениях и кризисом универсалий техногенного общества. Так в сфере международных отношений, продолжающаяся политика культурного и экономического империализма индустриально развитых стран, требует отказа от абсолютизации ими своих ценностей и стратегических интересов. Культурный эгоцентризм не только Запада, но всех регионов мира, должен

быть замещён терпимостью, уважением и взаимопониманием между современными культурами. Однако глобализация, усиливая взаимовлияние между государствами и создавая предпосылки для формирования единого мирового пространства, требует гораздо больших результатов, чем межкультурное уважение и понимание. Глобальная экстраполяция норм и правил экономической и политической деятельности выдвигает вопрос о создании единой общечеловеческой системы ценностей и идеалов, т.е. формировании глобальной культуры, на первый план. В качестве основного способа формирования такой системы ценностей рассматривается диалог цивилизаций, который направлен на взаимопроникновение мировых культурных ценностей.

Во следующей части нашей статьи мы попытаемся обозначить и проанализировать методологическую основу процесса межкультурных отношений. Центральным вопросом диалога цивилизаций является вопрос об одновременном единстве и разнообразии культур. Данный вопрос был центральным в диалогической философии, поэтому, для поиска ответа мы предлагаем обратившись именно к этому направлению.

Диалогизм или диалогическая философия возникла вследствие разрушения традиционных метафизических представлений, которое наиболее радикально и последовательно провели французские просветители и представители немецкой классической философии. Хотя в это время диалогическая философия ещё не складывается в самостоятельное направление, её основные онтологические принципы были сформулированы в ранних работах Г. Гегеля, а также в антропологической концепции Л. Фейербаха. В связи с отказом от религиозных и натуралистских социальных учений, одним из центральных проектов неклассической философии стала разработка новой социальной методологии, в которой первостепенная роль отводилась не божественному проведению и не законам природы, а воле человека. Однако, в отличие от своих современников, Гегель и Фейербах, за основу социальных изменений, не брали те отношения, которые возникали в результате предметно-практической деятельности человека и регламентировались соответствующей структурой – политикой, правом, экономикой. Они впервые обратили внимание на сферу межличностных отношений, непосредственных какими-либо внешними, рациональными связями. Основу этой формы человеческих отношений, согласно идеям Гегеля и Фейербаха, составляло признание и понимание субъективного бытия одного человека другим человеком. Другими словами Гегель и Фейербах обращаются к экзистенциальной сфере, однако в отличие от классического экзистенциализма, они её понимают не как автономное и самодостаточное внутреннее бытие, но как незавершённую и открытую для встречи с другими субъектами область индивидуального существования. Подчёркивая межличностный характер этого существования, Гегель и Фейербах используют личные местоимения «Я» и «Ты», которые в дальнейшем закрепились как философские категории, обозначающие субъектов на уровне непосредственных отношений.

В рамках межличностного существования субъект формирует собственное бытие посредством «отражения» себя в сознании другого субъекта. Интерсубъективное существование в мире других является постоянной коммуникацией, вопрошанием и ответом о нереализованных возможностях собственного бытия. В этом пространстве сознание не является самодостаточным, соотносящимся с самим собой, оно всегда незавершённо и, следовательно, открыто для «Другого», то есть находится как бы между двумя субъектами [12, с. 10-12].

Таким образом, в соответствии с ранними взглядами Гегеля, а также концепцией Фейербаха человеческое бытие понималось, с одной стороны, как единичное и неповторимое, с другой стороны, как ограниченное рамками индивидуального опыта, а потому незавершённое и открытое для коммуникации с «Другим». Незавершённость и открытость субъектного бытия требовали разработки этики межличностных отношений. И в ранних концепциях Гегеля и в учении Фейербаха отмечалось, что главным содержанием межличностных отношений является обнаружение непознанных и нереализованных вариантов индивидуального существования. Главной заслугой этих немецких философов явился совершенно новый взгляд на сущность человека, основной формой которой выступает диалог с «Другим». Однако ни у Гегеля, ни у Фейербаха идея интерсубъективного диалога не была развита как самостоятельная философская теория, так как она развивалась в качестве частного положения других концепций.

Новым импульсом для развития идеи межличностного диалога послужил кризис стран Западной Европы в первой половине XX в. Следствием философской рефлексии над проблемами отчуждения человека в техногенном обществе стало оформление нового направления в философской мысли – диалогизма или философии диалога. Основоположниками этого направления были М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, в русской философии – М.М. Бахтин. Центральная идея философии диалога, – межличностный характер человеческого бытия, невозможность изолированного и единоличного существования, – обосновывалась как антитеза тем формам социальных отношений, которые сложились в Европе к XX в. По общим онтологическим положениям философия диалога мало чем отличалась от идей, выдвинутых Гегелем и Фейербахом, за исключением её теологической направленности. Однако, в связи с социальными потрясениями XX в., философия диалога более акцентировано и категорично разграничивает два уровня социальных отношений – институциональный и межсубъектный. Об этом говорит введение Бубером соответствующих категорий «Я-Оно» и «Я-Ты», поиск Бахтиным подлинной «нравственной реальности», вместо «суррогатов социального единства». Указывая на приоритет живого, персоналистического отношения к внешнему миру, перед его объективацией, представители философии диалога указывали на то, что институционализация социальной жизни явилась главной причиной подчинения человека создаваемым им структурам и отчуждения от собственного существования.

Другим важным аспектом философии диалога является вовлечение в сферу её вопросов понятия «культуры». Это было связано, во-первых, с растущим интересом к феномену культуры, начиная с неокантианской философии, во-вторых – с кризисом ценностей западной культуры. Используя методологию диалога для анализа социокультурных проблем, Бубер критически осмысливает концепцию, согласно которой культура является изолированным и замкнутым образованием, развивающимся по внутренним законам. В работе «Я и Ты» философ пишет по этому поводу следующее: «...оставив в стороне...изолированные друг от друга культуры, мы обнаружим, что те культуры, которые находились под влиянием других, в определённую эпоху...заимствуют их мир Оно, иногда непосредственно усваивая его у современной им культуры...иногда посредством обращения к культуре прошлого». Обращая внимание на особенность развития культуры, Бубер отмечает, что «культуры расширяют свой мир Оно не только благодаря собственному опыту, но также впитывая посторонние влияния, и тогда в возросшем мире Оно происходит решающее расширение – усвоенное как бы открывается заново». Таким образом, Бубер указывает, что существование культур находится в сфере постоянного взаимодействия между ними. В результате этого взаимодействия, та или иная культура, заимствуя ценности из других культур, «открывает заново» мир собственного «Оно», то есть расширяет горизонты своего социально-исторического опыта [6, с. 49-50].

Выдающийся представитель русской философии, М.М. Бахтин, также осмысливает субъект-субъектные закономерности и принципы на примере диалога культур. Характеризуя культуру как диалогический феномен, философ отмечает, что её можно познать только через другие культуры. Обращая внимание на скрытый потенциал культур прошлого, Бахтин пишет следующее: «В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [9, с. 456]. Эти возможности могут существовать в скрытом виде и раскрываться лишь в благоприятных культурных контекстах последующих эпох. Вследствие этого, смыслы той или иной культуры могут вносить коррективы в современные социальные образцы и даже требовать их существенной перестройки. Отмечая диалогический характер культуры, Бахтин пишет, что универсалии, присущие какой-либо культуре, могут выходить за её границы, актуализироваться в других социальных ситуациях, включаться в смысловые контексты других культур и преобразовывать их [9, с. 454-456].

Не останавливаясь подробно на других концепциях диалога культур, следует отметить, что их лейтмотивом также выступает обоснование уникальности и открытости каждой культуры, и, вытекающей отсюда, потребности во взаимодополнении, как естественного состояния их коммуникации. Таким образом, философия диалога, во второй половине XX в., применяет идеи субъект-субъектных связей не только к экзистенциальным

вопросам, но также к другим сферам человеческого бытия, в том числе к сфере межкультурных отношений. К главным идеям концепций диалога культур, можно отнести необходимость взаимовлияния культур для их полноценного развития, которое осуществляется через перенесение опыта из другой культуры в собственную культурную среду.

Тезис о взаимовлиянии культур ставит вопрос о том, как оно может осуществляться на практике и как можно избежать его негативных последствий, таких как культурная ассимиляция. В этой связи представляют интерес концепции, развитые в работах М.М. Бахтина и В.С. Библера.

Сущность исходной проблемы, которая касается преодоления различия между культурами, состоит в том, как между ними может быть достигнуто взаимопонимание. По мнению Бахтина этого можно достигнуть посредством акта «вживания». Однако понимание другой культуры не сводится только к «вживанию» в неё. В процессе диалога, «вживание» является необходимым моментом, однако, если познание ограничивается только этим моментом, тогда происходит простое дублирование смыслов чужих ценностей, которое «не будет нести ничего нового и обогащающего» [9, с. 456]. Диалогическое понимание подразумевает сохранение связи с актуальными смыслами, с позицией, которую Бахтин называет «вненаходимостью».

Природа «вненаходимости» того или иного субъекта вытекает из единственности и неповторимости его места в бытии, которое является непроницаемым для другого субъекта [8, с. 49]. Бахтин подчёркивает, что отношения, возникающие в диалоге, являются встречей целостных позиций, которые несводимы или «вненаходимы» друг к другу. Поскольку участники диалогических отношений строят взаимопонимание исходя из позиций «вненаходимости», т.е. находясь в разных ценностных мирах, возникает проблема смыслового единства «собственного» и «чужого» мира.

Бахтин отмечает, что граница субъект-субъектной недостижимости снимается с помощью акта «вживания», который даёт возможность понять предмет с индивидуальной позиции «другого», с позиции его «вненаходимости». Однако чтобы оформить эту позицию в категориях своеобразности и целостности «собственного» кругозора, «вживание» должно сменяться объективацией или «возвратом в себя» [8, с. 18]. Объективация подразумевает, что ценностная позиция «другого» органически включается в «собственный» смысловой контекст: «Взглянув на себя глазами другого, мы...возвращаемся в себя самих и последнее, как бы резюмирующее, событие совершается в нас в категориях собственной жизни» [1, с. 98]. Потеря позиции «вненаходимости» приводит, к тому, что один субъект поглощает другого субъекта. На этом этапе диалога позицию «вненаходимости» можно охарактеризовать как фактор соотнесения или единства «собственной» и «чужой» позиции, который, за счёт избытка «видения» субъектов, позволяет выходить за рамки их кругозоров.

Таким образом, Бахтин решает проблему смысловой недостижимости между культурами посредством акта «вживания», с помощью которого

преодолевается граница «вненаходимости» другой культуры. «Вживание» в ценностный мир «другого», позволяет обнаружить новые жизненные смыслы. Однако эти смыслы становятся действительно новыми, когда сохраняется собственная ценностная позиция, в ином случае происходит обычное дублирование или копирование чужой системы.

Русская диалогическая традиция, начатая Бахтиным, была продолжена в концепции диалога культур В.С. Библера. Также как и Бахтин, Библер определял культуру как диалогическое пространство, как результат встречи и взаимовлияния нескольких культур: «Культура становится культурой только в этой одновременности общения разных культур» [5, с. 659]. Однако сам процесс взаимопонимания между культурами Библер понимал несколько иначе, чем Бахтин. В первую очередь Библер, через понятие «внутрикультурного диалога», углубляет обоснование необходимости межкультурного диалога. Внутрикультурный диалог, рассматривался им, как выход на предельные, философские вопросы бытия и поиск ответов на них. Эти вопросы являются следствием разрыва между известными ответами на вызовы реальности, отражёнными в категориях культуры, и возможными или неизвестными ответами, вытекающих из вопросов о новых вызовах. Позицию, в которой культура достигает своих фундаментальных основ, Библер обозначил понятием «грань». Под гранью культуры подразумевается начало бытия и мысли, «где все определённости мира только ещё возможны, где открывается возможность иных начал, иных определений мысли и бытия». То есть грань культуры – это совокупность всего социокультурного опыта, сведённого к первоначальным, предельным вопросам бытия, к «миру впервые». Данные вопросы ставят культуру в открытую позицию к другим культурам для принятия новых возможностей собственного развития. Культура выходит в сферу общения с другими культурами только в результате автокоммуникации или внутреннего диалога со своим прошлым, настоящим и будущим – когда она обращается к самой себе с вопросами о собственном бытии и не может найти на них должных ответов. «Культура как основание диалога, – отмечает философ, – предполагает внутреннее беспокойство цивилизации, боязнь за своё исчезновение, как бы внутренний возглас...обращённый к будущим людям. Культура, стало быть, формируется как некий запрос к будущему и бывшему, как обращение ко всем, кто...сопрягается с последними вопросами бытия». «Логика диалога культур есть логика сомнения», – заключает Библер [5, с. 660]. Таким образом, рассматривая внутрикультурный диалог в качестве механизма межкультурного диалога, можно сказать, что он выполняет функцию некоего редуктора, который сводит всю систему культурных универсалий во всеобщее, фундаментальное понятие – «философскую логику культуры» или «логику начала логик». Данная редукция, фокусируя культуру в единой точке, очерчивает её грани мысли и, в то же время, открывает возможности для практически необозримого многообразия новых логических решений. Другими словами внутрикультурный диалог выступает необходимой предпосылкой к диалогу культур, как таковому.

Во внешнем или межкультурном диалоге осуществляется действительный выход на иные грани, выявление новых смыслов и расширение собственных возможностей становления и развития. Для обозначения перехода культуры, через свои предельные возможности бытия, к иным культурным смыслам, Библер использует понятие «трансдукции». Трансдукция представляет собой переход к иному социокультурному опыту, на фоне которого происходит трансформация собственных культурных универсалий. В противоположность логическим методам индукции и дедукции трансдукция не должна пониматься как восхождение к какой-то более высокой ступени разумения или, наоборот, как нисхождение к заранее известным смыслам, «но как своеобразная взаимная рефлексия» [4; с. 14]. Другими словами, в том случае, когда смыслы культуры рассматриваются как инвариантные, тогда это приводит к культурной ассимиляции, разрушению её целостности. Трансдукция устанавливает связь между логическими смыслами не в категориях «общего и частного» или «причины и следствия», а в категориях равнозначности – «общего и общего». Характеризуя трансдукцию, Библер пишет, что «понятие...необходимо соотнести с самим собой как с другим понятием – понятием другого логического субъекта, его необходимо парадоксально самообосновать» [4; с. 28-29]. Чтобы осуществить это самообоснование логика должна быть освоена как столкновение двух радикально различных культур мышления, сопряжённых в едином диалоге. Это подразумевает актуализацию не только бытия предмета, но и его инобытия, в контексте другой логики. В качестве примера трансдукции можно привести смену научных парадигм, когда обоснование противоречивых фактов требует перехода на новые логические начала: переход от макрофизики к микрофизике. Таким образом, основным механизмом диалогических отношений является «трансдукция», – взаимообоснование и взаимопереход, – всеобщих и неделимых начал, представленных различными типами осмысления и рационализации. Вне этого перехода невозможно реализовать равенство коммуницирующих субъектов. Указывая на ограниченность метода трансдукции, философ пишет, что данный метод не позволяет понять мысль во всей её системной или структурной целостности, он лишь даёт возможность, через непрерывный диалог, осуществлять преобразование самого образа мысли [4, с. 229].

Необходимость сохранения уникального статуса каждой культуры, которая предполагается в процессе трансдукции, выносит вопрос о том, как происходит взаимообмен универсалиями между коммуницирующими культурами. Если рассматривать трансдукцию только в качестве перехода от общего к общему, тогда это будет приводить к тому, что Бахтин называл дублированием чужих ценностей и тогда становится неясным как осуществляется сам процесс диалога, взаимопроникновения культур. Ответ на этот вопрос подразумевает включение и преломление оригинального содержания смыслов другой культуры в соответствии с собственным



контекстом социального опыта, что и приводит к преобразованию собственных универсалий и формированию новых.

Как видно, в диалогических концепциях, с одной стороны, указывается на необходимость сохранения культурного различия, оригинальности каждой культуры, как необходимого условия диалога – без «Другого» диалог невозможен. С другой стороны, тщательный анализ диалогического процесса, диалектики внутреннего и внешнего диалога, развиваемый Бахтиным и Библером, указывает на то, что в данном процессе культурная ассимиляция является необходимостью. Она вытекает из потребности обогащения собственной системы, элементами из других культурных миров, что подразумевает их интеграцию и преобразование. Однако прямая ассимиляция, в которой происходит некритическое включение других универсалий культуры, делает невозможным выявление новых путей развития перед лицом социальных противоречий. В то время как ассимиляция, в процессе диалога, опосредуется критической рефлексией над собственными возможностями бытия, снятием универсального и абсолютного характера этих возможностей и выявлением их границ. Поэтому интегрированные смыслы других культур приводят не только к накоплению новой информации, но также и к качественному преобразованию собственной системы. Другой существенный момент концепций диалога культур, на который следует обратить внимание, заключается в том, что диалог не подразумевает синтеза культур, понимаемого как их слияния в некую единую, монолитную культуру. Ввиду того, что культуры занимают совершенно разные мировоззренческие позиции, такого синтеза достичь невозможно. Синтез культур может осуществляться только во внутренних границах определённой культуры, но не между культурами, в силу их «вненаходимости». Совместимость культур может реализовываться только вследствие поиска неоткрытых вариантов существования. Однако для каждой культуры этот поиск является вопросом внутреннего значения, но не общего. Тем самым, философия диалога решает проблему разнообразия культур, анализируя различные механизмы взаимопонимания и взаимопроникновения

Альтернативная модель единства культур была представлена в компаративистских исследованиях, главной целью которых было дать научное обоснование идее синтеза культур. Компаративисты исходили из того, что мировоззренческие системы, как восточных, так и западных культур разрабатывались на определённых этапах исторического развития, которые требовали выделения одних ценностей в ущерб другим. Свою односторонность культуры могли бы преодолеть посредством процесса взаимной передачи и усвоения своих ценностей, идеалов и норм. Такая конвертируемость культурных универсалий, по мнению компаративистов, могла бы сыграть значительную роль в образовании мирового сообщества. Вопросы синтеза культур разрабатывались в работах Ч. Мура, Р. Т. Раджу, С. К. Саксена, В. Дж. фон Ринтелена др. Так сторонники синтеза отмечали, что Запад должен научиться у Востока придавать метафизике прикладное

значение, для чего рекомендуется практиковать метод йоги, «относиться более уважительно к интуиции, мистическому переживанию» [10, с. 29]. Восток, в свою очередь может перенять у Запада концептуальное и научное познание: формальную логику, эмпирические методы исследования.

Однако критики данной идеи подчёркивали, что попытка вывести некий культурный идеал посредством синтеза лучших достижений западной и восточной традиции является искусственной, эклектичной, так как в основе этих традиций лежат совершенно разные, несовместимые мировоззренческие основания – теоретико-эмпирическое и религиозно-метафизическое. Главный аргумент скептиков заключался в том, что идея синтеза культур предполагает либо включение секулярно-научного мировоззрения в контекст трансцендентально-метафизического, либо наоборот, что, в свою очередь, исключает возможность равенства культур. Так, Т. Манроу, исследователь восточной эстетики, писал: «Предполагать, что восточные и западные мировоззрения легко примиримы значит заниматься самообманом. Просто сказать, что западный натурализм может быть примирён с восточным спиритуализмом, утверждая, что одно истинно на низшем, эмпирическом уровне, а другое – на высшем, духовном; ведь в этом случае игнорируется натуралистическое убеждение, что никакой самостоятельной духовной сферы вообще не существует» [10, с. 30]. В 50-60-е гг. во многих работах по сравнительным исследованиям идея синтеза культур была подвергнута широкомасштабной критике. Результатом этого стал переход компаративистики на изучении частных вопросов философских учений индийской, китайской и западной культур. В настоящее время, большинство философов-компаративистов продолжает очень скептически относиться к дискуссиям на тему возможного межкультурного синтеза. Об этом свидетельствует оценка одного из руководителей VII конференции философов-компаративистов, прошедшей в 1995 г.: «Вряд ли те, кто спустя почти шесть десятилетий вновь собрались в Гонолулу, преследовали подобные цели. Кажется, немногие из них питали надежды и иллюзию по поводу мировой философии. Большинство же приехало на Гавайи с целью участия в полномасштабной интеллектуальной “перестрелке”» [11, с. 144]. Проект компаративистских исследований может служить примером двух крайностей, которых следует избегать в вопросах единства и разнообразия культур. Единство культур не должно приравниваться к синтезу, в котором утрачивается культурное многообразие. Другой крайностью компаративистики стал переход от синтеза к идее культурного партикуляризма, в которой вопрос об общих культурных ценностях принципиально отрицается.

Завершая статью, мы бы хотели привести слова современного французского мыслителя Алена Бадью, в которых раскрывается политическая опасность позиций крайнего универсализма и партикуляризма культур, служащих идейной основой для тоталитарных и фашистских режимов: «Сии благоразумные рассуждения лишены как силы, так и истины. Они заведомо проигрывают в том состязании, которое сами же возвещают

между «терпимостью» и «фанатизмом», между «этикой различия» и «расизмом», между «признанием другого» и «приверженностью к тождеству» [3, с. 38]. «На самом деле, с этим пресловутым «другим», – продолжает Бадью, – можно иметь дело, только если это хороший другой, а кто же это, как не такой же как мы?» [3, с. 43]. Эти слова Бадью снова возвращают нас к идее диалога культур, как основной модели международных и гражданских отношений. В качестве главного диалогического требования, Бадью выдвигает идею надсубъектного уровня бытия, которое он выражает в понятиях «события», «ситуации» и «обстоятельства». По мнению Бадью, преодоление подлинный взаимообмен возможен только через определённую ситуацию или обстоятельства, которые являются актуальными для каждого. Как было показано выше, такой ситуацией является кризис ценностей техногенной цивилизации. Таким образом, решение проблемы единства и многообразия культур обнаруживается в их диалоге в контексте общей для них «ситуации» – преодолении глобальных проблем и формировании новой, общечеловеческой системы ценностей.

## Литература:

1. Автор и герой// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 1. Философская эстетика 1920-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003
2. Амин, С. Вирус либерализма: перманентная война и американизация мира. М.: «Европа», 2007. – 168 с.
3. Бадью, А. Этика: очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
4. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: «Политиздат», 1990. – 413 с.
5. Библер, В.С., Ахутин, А.В. Диалог культур// Новая философская энциклопедия: в 4 т./ Ин-т философии РАН; Науч.-ред совет: В.С. Стёпин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. М.: «Мысль», 2001. т.4. – 606 с.
6. Бубер, М. Два образа веры. М.: «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
7. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004.
8. К философии поступка// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 1. Философская эстетика 1920-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры». 2003
9. Ответ на вопрос редакции «Нового мира»// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2002
10. Сагадеев, А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии// Философское наследие народов Востока и Современность. М.: «Наука», 1983. – 248 с.
11. Степанянц, М.Т. Справедливость и демократия в контексте диалога культур// Вопросы философии. – М., 1996. – №3
12. Хабермас, Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «Философии духа» йенского периода// Хабермас, Ю. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: «Праксис», 2007. – 208 с.
13. Харрисон, Л. Введение. В чём значение культуры?// Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
14. Koechler, Hans. Muslim-Christian ties in Europe: Past, Present and Future. Second International Seminar on Civilizational Dialogue “Japan, Islam and the West” (Kuala Lumpur, 2-3 September 1996)// <http://www.hanskoechler.com/ice.htm>
15. Koechler, Hans. Philosophical foundations of civilizational dialogue: the Hermeneutics of Cultural Self-Comprehension versus the Paradigm of Civilizational Conflict. Third Inter-Civilizational Dialogue, University of Malaya 1997 “Civilizational Dialogue: Present Realities, Future Possibilities” (Kuala Lumpur, 15-17 September 1997)// <http://www.hanskoechler.com/civ-dial.htm>